

Nogle opfattelser af det onde i nyere kontinentalfilosofi

Rendtorff, Jacob Dahl

Published in:
Psyke & Logos

Publication date:
2003

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Rendtorff, J. D. (2003). Nogle opfattelser af det onde i nyere kontinentalfilosofi. *Psyke & Logos*, 24(1), 107-125.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact rucforsk@kb.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

NOGLE OPFATTELSESR AF DET ONDE I NYERE KONTINENTAL-FILOSOFI

Jacob Dahl Rendtorff

Artiklen præsenterer en række opfattelser af det onde i nyere kontinental-filosofi som replik til den metafysiske traditions rationalisering og forsøg på at give mening til det onde ved hjælp af forskellige former for théodicé-forklaringer. Disse teorier er kendetegnet ved en kritik af et forsøg på at forklare det onde som udtryk for en guddommelig plan eller som en intentionel dæmonisk vilje. Diskussionen fremhæver tre karakteristiske alternative opfattelser, der forklarer det onde som: 1) En dum og banal tankeløs handling. 2) Et valg af det gode og det onde i en konkret situation. 3) En nihilistisk leg uden forestillinger om godt og ondt eller et postmoderne oprør mod vesterlandsk rationalitet. De tre positioner præsenteres gennem en diskussion af filosofien hos Hannah Arendt, Jean-Paul Sartre samt André Glucksmann og Jean Baudrillard.

De utallige krige, terroraktioner og voldshandlinger i vor tids sekulariserede og postmetafysiske tidsalder gør et klassisk filosofisk problem aktuelt, nemlig spørgsmålet om, hvad det onde er, og om det overhovedet findes? Dette sker ud fra et skarpt opgør med de klassiske opfattelser af det ondes problem, hvor det onde forklares som Guds vilje, som en ond handling, skabt af en menneskelig eller en anden absolut, dæmonisk og djævelsk ond vilje, eller som noget menneskene skal gennemleve for at få det godt.

Jeg mener, at man som alternativ til den klassiske theodicé-diskussion kan fremhæve følgende opfattelser af det onde i vor tids filosofiske diskussion: 1) Det ondes banalitet (Hannah Arendt). 2) Det onde som resultat af frihedens valg (Jean-Paul Sartre). 3) Det onde som nihilisme eller som uforudsigelig postmoderne transparens (André Glucksmann og Jean Baudrillard).

Opgøret med theodicéen

Fælles for de (post) moderne opfattelser af det onde er, at de gør op med en rationel forklaring på det ondes problem i den klassiske filosofiske tradi-

tion, der med forskellige varianter af theodicéen forsøgte at retfærdiggøre det onde ud fra Guds vilje, menneskets frihed eller historiens forløb. Mennesket blev i den græske kosmologi opfattet som en del af et harmonisk univers, hvor alle ting stræbte mod det gode. Faktisk blev det onde først virkelighed med kristendommen, hvor det er mennesket, som i syndefaldet og oprøret mod Gud indstifter det onde i verden. Hermed opstod theodicéen, hvor man rationelt ville forklare, hvorfor Gud lod det onde eksistere i verden. Det onde blev ikke opfattet som Guds værk, men udtryk for en reelt eksisterende negativ magt i universet, dvs. som djævlens handlinger. Dette førte til forestillingen om kampen mellem det onde og det gode i universet, hvor Gud og det gode i sidste ende altid ville være den stærkeste.

Heroverfor står ideen om det onde som funderet i en syndig menneskelig vilje, der kan ses som en moderne version af theodicéen. Dette får klart udtryk hos oplysningstænkeren Immanuel Kant, der mente, at det radikalt onde var funderet i menneskets frie vilje til at gøre det onde. Ondskaben er en destruktionsvilje, der har vendt sig bort fra moralen og det gode for egen vindings skyld. For Kant er det således en *pointe*, at det onde egentlig ikke findes i sig selv, men blot er et resultat af en fejlslagen menneskelig handling. Denne rationalisering af det onde giver ikke længere mening for dem, der har oplevet det 20. århundrede med dets umenneskelige rædsler.

Den tyske filosof Hans Jonas sætter kritikken af theodicéen på spidsen i et berømt foredrag om »Gudsbegrebet efter Auschwitz« (1984). Her diskuterer han, om eksistensen af en almægtig og algod Gud kan være i harmoni med nazisternes forbrydelser i koncentrationslejrene (Jonas, 1994). Hvordan kan en god Gud være til stede i verden og samtidig tillade et utal af totalitære regimer, blodige krige, hensynsløse drab, og meningsløs udryddelse af uskyldige mennesker? Lidelsernes barbari i det 20. århundrede betyder, at det ikke længere giver mening at tale om en algod og almægtig Gud, hvis handlinger er forståelige for menneskene. Derfor mener Hans Jonas, at hvis Gudsbegrebet i dag skal give mening, må Gud være en »lidende Gud«, der med bekymring ser til, men som ikke har magt til at gribe ind i menneskenes onde handlinger. Gud efter Auschwitz har i skam og fortvivelse trukket sig tilbage fra verden og overladt til menneskene selv at forholde sig til det gode og det onde (Jonas, 1994).

Hannah Arendt: Det ondes banalitet

Den tysk-jødiske politiske filosof Hannah Arendt (1906-1975), som måtte flygte fra nazisterne til USA, offentliggjorde i 1951 et af de vigtigste værker om systemterroren i det 20. århundrede, *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1951). Hannah Arendts filosofi indeholder i denne forbindelse et opgør med forestillingen om det onde som et resultat af en dæmonisk og djævelsk ond vilje (Laustsen & Rendtorff, 2002). Hendes position marke-

rer dermed et opgør med theodicéen i den herskende politiske ideologi. Efter terroraktionen mod World Trade Center i New York har Præsident Bush flere gange understreget, at kampen mod Osama bin Laden er en kamp mellem det gode og det onde. Og krigen mod Irak blev nærmest opfattet som et korstog imod en djævelsk kraft i verden. Selv Dronning Margrethe sagde i sin nytårstale i 2001, at terrorismen inkarnerer den »vilde ondskab«. Bin Ladens og Saddam Husseins ondskab sammenlignes med Hitlers, Stalins og de andre totalitære regimers som udtryk for det 20. århundredes »absolutte ondskab«.

Arendt reflekterer over, hvordan Holocaust, dvs. drabet på seks millioner jøder i koncentrationslejre var muligt. Hun mener, at en sådan ondskab er hinsides enhver menneskelig forstand (Arendt, 1951). Men ikke desto mindre fordrer ondskaben, at vi prøver at forstå den for dermed at kunne skabe et værn mod den. Arendt nåede derfor frem til, at totalitarismens ondskab i nazismen skal forstås som et historisk betinget, moderne politisk fænomen, der er væsensforskelligt fra tidligere typer af tyranni og despotisme. Ifølge Arendt er totalitarismen karakteriseret ved, at teknisk rationalitet og nytteberegning anvendes til at virkeliggøre en irrationel ideologi, der ofte er baseret på antisemitisme eller racisme. Totalitarismen har maredragskarakter, når den benytter teknikken til at lave menneskene og samfundet radikalt om ved hjælp af systematisk mord og ideologisk organiseret galskab. Terroren skaber en konstant usikkerhed og utryghed mellem individer. I totalitarismen sanktionerer eliteerne deres magt ved brug af det hemmelige politi.

Koncentrationslejre og dødslejre er essentielle for at etablere den totale magt til de totalitære ledere. Lejrenes funktion er, med Arendts prægnante ord, at gøre mennesker overflødige og meningsløse (Arendt, 1964: 441). Arendt hævder, at det radikale onde ved det totalitære regime bestod i dets forsøg på at sætte sig som herre over den menneskelige natur og følgelig i dets bestræbelse på at forme den menneskelige væren efter forgodtbefindende.

Arendt vedblev i 1950'erne og 1960'erne, som en af de vigtigste amerikanske politiske filosoffer, at være optaget af totalitarismens problem. I 1963 tilbød hun ugeavisen *The New Yorker* at rapportere fra retssagen mod naziforbryderen Adolf Eichmann i Jerusalem. Eichmann, som, man mente, var den øverste ansvarlige embedsmand for transporten af jøder til koncentrationslejrene, var undsluppet de allierede befrielsestropper og flygtede til Argentina, hvor han i 1961 blevet fanget af israelske hemmelige agenter (Laustsen & Rendtorff, 2002: 11). På baggrund af sine artikler i avisen skrev Arendt nu sit andet hovedværk om det ondes problem *Eichmann in Jerusalem. An Essay on the Banality of Evil* fra 1964, hvori hun på en gang revurderede og udviklede sine teorier om totalitarismen.

Arendt hævdede mod strømmen, at Eichmann, som man havde villet fremstille som symbolet på den »vilde ondskab«, nærmest som djævlens

inkarnation, ikke var noget specielt. Modsat verdensoffentligheden reducerede Arendt Eichmann til at være en banal og småborgerlig embedsmand (Arendt, 1964). Han havde ikke nogen dybde eller moralsk fantasi, og hans ondskab kom af hans afstumpethed. Modsat dyrkelsen af den djævelske personlighed mente Arendt, at Eichmanns ondskab bestod i, at han ikke kunne skelne mellem godt og ondt. Således er det banale onde konsekvensen af det radikale onde, som gjorde alle mennesker intetsigende og overflødige.

Arendts tese var provokerende, fordi den stod i modsætning til samtidens fjendebillede, hvor man ville gøre en iskold, kalkulerende hjerne til ansvarlig for drabet af jøder i koncentrationslejre. Men Eichmanns tankeløshed var grundet i hans pligtopfyldende adfærd som en skrivebordsbureaukrat, der gjorde sit arbejde. Dette var ikke en mindre gruopvækkende version af det onde, og det var meget svært at acceptere for ofrene, at mange af de tyske soldater og overordnede officerer var almindelige mennesker, der adlød ordrer i et stort militært system uden at tænke selv (Arendt, 1992: 42).

Det geniale ved tesen om det banalt onde som essensen af det radikalt onde er imidlertid, at den hjælper til at befri os fra at forklare det radikalt onde ud fra onde intentioner. Vi behøver ikke at dæmonisere verden ved at opfinde fjendebilleder eller gøre mennesker som bin Laden til snu, intelligente og spændende forbrydere. Ved at være opmærksom på det banale i Eichmanns adfærd blev det muligt for Arendt at forstå Holocaust som et resultat af menneskelige fejltrin, snarere end som udtryk for ond kraft, der altid ville virke i historien eller den menneskelige natur.

Arendts intellektuelle bedrift med tesen om ondskabens banalitet er påstanden om, at ondskaben ikke bunder i menneskenes nedarvede drift. Det onde er ikke baseret på onde motiver, eftersom det ikke har nogen dybde, og kun det gode eksisterer fuldtud. Snarere stammer ondskaben fra middel-mådighed og dogmatisk blindhed. Dette kan generaliseres til også at gælde for vor tids terrorister og ideologiske fanatikere. I virkeligheden er det banale mennesker, som på grund af en forskruet selvopfattelse og manglende moralsk sans har mistet deres menneskelige værdighed.

Der er dog kritiske indvendinger mod Arendts tese om sammenhængen mellem det radikalt onde og det banalt onde. Hvis man generaliserede tesen om ondskabens banalitet, ville det så ikke betyde en tilbagevenden til et klassisk verdensbillede, hvor det onde enten betragtes som en mangel eller ikke eksisterende? Selv hvis Eichmann ikke var rigtigt ond, kan man hævde, at de andre nazistiske kriminelle som Göring eller Hitler var fulde af dæmoni. Og bør vi ikke af moralske årsager holde fast i forestillingen om de andre fanatiske terrorister som kropsliggørelse af ondskaben?

Jeg hælder nu mere til at hævde, at den menneskelige ondskab er banal og uden dæmonisk dybde (Laustsen & Rendtorff, 2002: 197). Dette betyder absolut ikke, at det onde er uden betydning eller kan trivialiseres. Det banalt onde er det allermest rædselsfulde. For Arendt er tesen om ondska-

bens banalitet det absolutte mareridt, fordi det onde ikke længere kan forstås rationelt og forklares på meningsfuld vis, og fordi det onde grundlæggende set er et resultat af menneskelig tankeløshed.

På trods af det forfærdelige ved ondskabens banalitet giver det os stor styrke ikke at skulle slås med dømoni og radikal ondskab som en del af den menneskelige natur, hvis uoverskuelige teoretiske og praktiske konsekvenser den aktuelle dæmonisering af terroristerne vidner om. Derved undgår vi at retfærdiggøre det onde, og vi forklarer ikke det onde ud fra skæbnen, Guds vilje, eller en guddommelig kamp mellem det gode og onde i universet. Denne ondskab går ud over menneskelige handlinger og kan ikke begrundes ud fra en ond vilje hos specielt dæmoniske mennesker.

Som udtryk for et nyt syn på det ondes problem, som vi har hårdt brug for i denne angstens og de nervøse fjendebilleders tid, er Arendts refleksioner et godt eksempel på kreativ politisk tænkning, hvilket i sin metode både afgrænses fra empirisk politisk videnskab og sociologi. Denne filosofi er kritisk over for systembyggerne i traditionen fra Platon til Hegel og Marx. Politisk tænkning tager udgangspunkt i menneskets frihed og værdighed og vil kæmpe for en menneskelig verden, som bygger på respekt for individualitet og forskellighed.

Her står Arendt i forlængelse af den europæiske humanisme, der inddrager aspekter fra græsk og romersk kultur. Arendt fremhæver også USA's uafhængighed i 1776, fordi den i modsætning til de franske og russiske revolutioner førte til dannelsen af et reelt demokratisk politisk fælleskab, hvor forfatningen blev baseret på respekt for menneskets frihed og moralske sans. Dette demokrati var lighedsorienteret, eftersom det gik imod et skarpt skel mellem magthavere og borgere. Arendts politiske tænkning gør op med den hierarkiske totalitarisme og vil undgå ondskabens banalitet ved at kæmpe for en klassisk republikanisme, hvor frie og autonome borgere i gensidig respekt og samråd bestræber sig på at befordre det fælles gode.

Jean-Paul Sartre: Kritik af det absolut onde

Den franske filosof Jean-Paul Sartres (1905-1980) eksistentielle filosofi bidrager i forlængelse af Hannah Arendt til at dementere theodiciens rationelle retfærdiggørelse af det onde og gør op med troen på, at det onde findes som noget i sig selv i verden (Rendtorff, 1994). Hans berømte skuespil *Djæveln og den gode Gud* (1951) viser, at det er meningsløst at definere godt og ondt som absolutte størrelser. Sartres teaterstykke er blevet kaldt en »krigsmaskine mod Gud«. At tro på Guds eksistens som forudsætning for meningen med livet fører blot til vold og umenneskelig lidelse. Der findes ingen menneskenatur, for der er ingen Gud til at fortælle menneskene, hvordan de skal leve. Ud over at det ikke giver meget mening at hævde, at Gud er i verden, er Gudsbegrebet meningsløst. Man kan ikke baa-

de være evig og nødvendig og samtidig skabe sig ud af intet. I stedet for nostalgisk at tro på en god Gud og en forud given menneskenatur, må etikken bygge på frie menneskers handlinger i konkrete situationer.

Djævlens og den gode Gud foregår i det 16. århundredes reformationstid, og handler om en barsk hærfører Götz, der lægger den ene by efter den anden i ruiner. Götz plyndrer, horer, dræber og stjæler (Sartre, 1951). Han kan ikke lide menneskene, og han vil udfordre Gud ved i ledtog med djævlens at gøre så meget ondt som muligt, ikke af vellyst og interesse, men derimod for at være så ond som overhovedet muligt.

En dag møder Götz en af sine modstandere, en præst, der siger, at det er nemt at være absolutt ond i en verden, hvor Gud er fraværende. Vi er alle fordømte til helvede. Godhed, kærlighed og retfærdighed kan ikke realiseres. Dette udfordrer Götz' stolthed, der provokeres til at ændre på sit livsprojekt for at vise, at det er muligt at gøre det absolut gode. Hans bestræbelser på at være god gør ironisk nok det hele meget værre, fordi konsekvenser af de handlinger, der skulle være gode, i virkeligheden er onde. Når Götz af god vilje vil give sin ejendom og formue væk, fører det til blodig kamp og bondeoprør. Hans tidligere elskerinde dør af skam, fordi hun ikke kan holde ud at være luder, når han er så god (Sartre, 1951).

Det er altså ligegyldigt, om Götz gør det onde eller det gode. Resultatet er i begge tilfælde katastrofalt, og Götz' forsøg på at leve efter absolutte moralnormer ud fra Guds påbud ødelægger det menneskelige i ham selv og dem, der er omkring ham. Götz indser efterhånden, at det er lige meget, om han tjener Djævlens eller Guds, og at bestræbelserne på konsekvent at være god får ham til at miste evnen til at bedømme situationer.

I slutningen af skuespillet bliver det klart for Götz, at Gud slet ikke findes. Han forstår, at godt og ondt er afhængige af menneskets handlingssituationer. Med Sartres ord bliver Götz klar over moralens afhængighed af »menneskets frihed i situationen«, og det får ham til at slutte sig til de fattige bønder i kampen mod undertrykkerne for bedre vilkår. Det fører med andre ord til et revolutionært engagement og forhåbning om at overvinde den materielle knaphed for at virkeliggøre menneskets frihed på jorden. Mellem Gud og Djævel vælger Götz det menneskelige og indser en kompleks sammenhæng mellem det gode og det onde. Det betyder ikke, at han afviser enhver vold i sine handlinger, men voldens nødvendighed må ses i relation til frihedens muligheder i situationen.

Djævlens og den gode Gud er en god illustration af Sartres eksistentialistiske filosofi, om hvordan mennesket må blive bevidst om sine livsvilkår. Dette er et opgør med forestillingen om, at det onde skulle være i verden, før mennesket i kraft af sin frihed indføres igennem menneskelige valg. I virkeligheden er vi fordømt til at være frie. Eksistens går forud for essens. Mennesket fødes, for som frihed og eksistensprojekt at vælge sig selv bag efter. Mennesket er det, som det ikke er, og det er ikke det, som det er. Livet er en stor komedie, hvor vi spiller roller, der danner vores valg af vores

identitet og af vores opfattelser af det gode og det onde. Men mennesket vil ikke kendes ved denne vilkårlighed og frihed. Derfor flygter det i angst, selvbedrag og uredelighed væk fra sig selv ved at gøre sig til en ting, bla. ved alvorstungt at tro på Gud.

Dette menneskesyn fremgår af *Eksistentialisme er en humanisme* (1946), hvor Sartre ved at fremhæve menneskets frihed som det, der giver det en enestående og ubestemt plads i universet, placerer sig i en humanistisk tradition, der går tilbage til renæssancen (Sartre, 1946). Menneskets autonomi og værdighed som moralsk væsen betyder, at det selv kan vælge, om det vil synke ned på lavere niveauer, som er dyriske, eller løfte sig op mod højere niveauer, som er guddommelige. Deraf menneskets moralske ansvar, der kræver, at det er bevidst om Guds totale indifferens over for det gode og det onde, konfronterer sig med livets realitet og selv skaber sin egen historiske og menneskelige moral.

Fraværet af absolut mening behøver ikke at føre til tomhed, nederlag og handlingslammelse. I stedet for at lade sig bestemme af abstrakte systemer og totalitære ideologier, som kapitalisme og kommunisme drejer det sig om at værdsætte den verden, som åbner sig for den menneskelige frihed og at elske det andet menneske, som det er. Igennem sine valg i livet sætter den menneskelige frihed en norm for det gode og det onde, som den er suverænt er ansvarlig for. Det er det, der ligger i Sartres ord om at »mennesket er hvad det gør sig til« (Rendtorff, 1998). I kraft af menneskets begær efter det guddommelige bliver friheden et gode, og vi kan ikke ville det onde uden af komme i modstrid med os selv. Etikken tager udgangspunkt i en søgen efter det smukke liv i gensidig åbenhed og respekt.

I dag er der ikke enighed om det fortræffelige i denne filosofi. Humanismen er et Janus-hoved med to ansigter. En postmoderne nutidig fransk intellektuel Alain Finkielkraut hævder i *L'Humanité perdue* (1996), at Sartre selv bliver offer for den absolutistiske filosofi, som han kritiserer. Det er hverken Gud eller Djævelen, men menneskene, der er skyld i ondskenen og det 20. århundredes vold, terror og ødelæggelse. Humanismen har samtidig med at rive mennesket løs fra Gud og hævde, at alt er muligt, gjort en abstrakt ide om mennesket til moralens grundlag. Resultatet heraf er umenneskelig vold, fordi man er nødt til at definere det menneskelige ved at skelne mellem mennesker og ikke-mennesker, hvoraf kun mennesker har moralsk betydning. Finkielkraut hævder, at forestillingen om at mennesket kan tage skæbnen i sin egen hånd og skabe sig selv, er yderst farlig, fordi den ignorerer alt andet end menneskets frihed (Finkielkraut, 1996). Hvis man hylder friheden og afviser, at mennesket har en natur, der funderer dets ukrænkelige værdighed, som det aldrig kan miste, kan man ikke argumentere imod totalitarismens brug af vold for at forbedre mennesket.

Humanismen er totalitær, fordi den bygger på en abstrakt, indholdsløs ide om det universelt menneskelige som defineres ud fra fx menneskerettigheder, frihed osv. Humanismen har tilfælles med de totalitære regimer

hos Hitler og Stalin og måske også med Saddam Husseins kommunistisk inspirerede diktatur, at den forstår mennesket som ingenting, der hæver sig op over naturen og ved egen vilje i historiens forløb skal realisere sin menneskelighed. Her træder »historiens støvletramp« mod et bedre samfund ind på Guds plads i verden. Og fjenden bliver under-mennesket, jøden eller naturmennesket, der må udryddes i menneskehedens march mod større perfektion. Den universelle humanisme, hvor det menneskelige er den mindste fællesnævner er ifølge Finkielkraut endnu en voldelig abstraktion, der ikke respekterer det unikke ved det enkelte menneske og ser bort fra historiske og kulturelle forskelle. At ville befri menneskeheden fra sine lænker ved at tvinge den til at være fri fra Gud og kosmos gør det enkelte menneske til et blandt mange numerisk identiske eksemplarer af *Homo sapiens*. Troen på det historiske fremskridt mod det universelle er måske i sidste instans i modstrid mod respekten for den enkeltes værdighed.

Selvom den har fat i problemerne ved at gøre mennesket til »altings målestok«, mener jeg ikke, at denne kritik rammer de etiske muligheder i Sartres filosofi. En frihedens etik ser ikke bort fra det unikke og forskellige. Idealet om en fri anerkendelse mellem skabende friheder drejer sig jo netop om at overvinde det onde i forholdet mellem mennesker ved at afstå fra at nedgøre og begrænse hinanden (Rendtorff, 1998). Som når man lader sig rive med af et genialt kunstværk, er det smukke og autentiske liv mennesker imellem bestemt af gensidig given og modtagen, en fri generøsitet, hvor mennesket giver sig til at danne mening i verden og skabe det andet menneske som et frit subjekt uden bagtanker og forventning om at få noget igen.

I forlængelse af Hannah Arendts påvisning af ondskabens banalitet som resultat af det dumme menneskes tankeløse handlinger, bidrager Sartres filosofi til at afvise, at der findes en absolut ond vilje og til at fremhæve menneskenes ansvar for det onde. Frihedens humanisme kan overvinde ondskaben (Rendtorff, 1994). Men det tragiske er, at denne moralske fordring for den engagerede frihed om at overvinde modløsheden og bekæmpe den ydre fremmedgørelse desværre hele tiden falder tilbage i vold og meningsløse tvangssammenhænge, hvorved humanismen som en søgen efter forskellighed opløses i samfundets bureaukratiske strukturer og undertrykkelsens systemer. Dette bliver ikke bedre af, at humanismen har tabt muligheden for at placere grunden til menneskets værdighed i en større kosmisk enhed. Det er nok derfor, at theodicéen ikke længere giver mening, og at en lidende og bekymret Gud har trukket sig tilbage fra menneskenes voldelige verden.

André Glucksmann og Jean Baudrillard: Nihilistisk leg eller postmoderne opgør

Mens Hannah Arendt og Jean-Paul Sartre – på trods af deres opgør med den traditionelle rationalisering af det onde som en del af Guds plan, som udtryk for en reelt eksisterende magt i universet eller som opstået af menneskets absolut onde vilje – fastholder humanismen og troen på den menneskelige friheds refleksive evner og engagerede moralske valg, går de franske filosoffer André Glucksmann og Jean Baudrillard endnu videre i deres kritik af theodicéens rationalisering af ondskenen ved at stille spørgsmål ved menneskets muligheder. De ser snarere ondskenen som et resultat af samfundets nihilisme og det postmoderne vilkår, hvor der ikke findes nogen dybere mening.

André Glucksmann (f. 1937) tager i *Dostoïevski à Manhattan* fat der hvor Sartre sluttede ved at stille Dostojevskis spørgsmål om »alt er tilladt, når Gud er død«, og sætter dette i relation til terroristerne mod World Trade Center. Glucksmanns pointe er, at terrorgruppen, der kidnappede flyene, som de fløj ind i World Trade Center, ikke var almindelige religiøse fanatikere, men snarere gennemførte nihilister, der udtrykker den moderne tidsånd (Glucksmann, 2002). Dermed kan de siges at kombinere Eichmanns banalitet, Götz' legende søgen efter ondskenen med det moderne menneskes manglende tro på noget som helst.

Dostojevskis romanfigur Raskolnikov er den karakter, der inkarnerer denne totale nihilisme. Glucksmanns analyser kan derfor siges på en gang at supplere og overskride de humanistiske perspektiver hos Arendt og Sartre. Det onde er for Glucksmann ikke resultat af Guds plan for menneskene eller eksistensen af en specielt ond magt i universet. Derimod kommer det af vor tids generaliserede nihilistiske stemning, hvor der ikke findes nogen mening overhovedet.

Glucksmann ser således ikke terroristerne som udtryk for den muslimske religion, men som et eksempel på en destruktionsvilje, der kommer af modernitetens nihilisme (Glucksmann, 2002). Nihilismen er i øvrigt overalt i vor tids vold. Krigens rationalitet, som defineret af Clausewitz som et instrument til at gennemføre politiske mål med andre midler, udfordres af selvmordsaktionens absurditet. Som voldshandling er terroren udtryk for en absolut destruktionsvilje, der ikke har andet formål end ødelæggelse. Hermed gør den religiøse nihilists søgen efter den totale ødelæggelse op med Arendts og Sartres tro på den menneskelige friheds refleksion. Nihilisten er ikke præget af troen på et politisk og ideologisk budskab, og derfor sættes den formålsløse terror i stedet for den politiske og ideologiske terror.

Glucksmann mener, at terroren den 11. september skal læses i forlængelse af forestillingen om ideologiernes død og det liberale demokratis opløsning, hvor der er opstået en skarp spaltning mellem det økonomisk målrationelle menneske på den ene side og det religiøse menneske på den an-

den side. Den religiøse nihilist er en person, der ikke kan finde nogen mening med sit liv og ikke kan se andet opgør med den økonomiske rationalitet end den totale ødelæggelse af den demokratiske stat. En lignende nihilisme kendetegnede Taliban-regimet og måske også diktaturet i Irak, der hurtigt befandt sig på den anden side af godt og ondt, og hvor terror var ved at blive et mål i sig selv.

I den nihilistiske politik er målet den totale tilintetgørelse, og Glucksmann påpeger, som Finkelkraut gjorde, at de moderne totalitære regimer i Nazi-Tyskland og Sovjetunionen var præget af denne nihilisme, der også er i fare for at ramme vor tids store impiriale supermagt USA. At modernisere er ikke nødvendigvis at civilisere, og forsøget på at skabe mere frihed er i fare for at ende i nihilismens tomrum. Hvis vi ser rundt om i verden, lever menneskene i dag, som om Gud ikke eksisterede, og det skaber grobund for den nihilistiske terror på såvel individuelt som kollektivt plan. For nihilisten findes der ikke noget højere formål med vores handlinger. Nihilisten opfatter destruktionen som en leg, og finder nydelse i legens intensitet og ikke i resultatet. Ideologi og religion anvendes som en anledning men har ikke noget formål i sig selv. Den aktive nihilist (terroristerne fra 11. september) står over for de passive nihilister (som f.eks. Eichmann) i det bureaukratiske samfund, hvor tomme strukturer har afløst enhver form for ideologisk sammenhæng.

Ifølge Glucksmann er vores samfund efter ideologiernes død således kendetegnet ved den generaliserede nihilisme uden nogen dybere mening, og destruktionen har heller ikke større betydning end en mulig intensitet for den nydelsessøgende terrorist. Dermed er Glucksmann ikke langt fra Baudrillards kritik af humanismen i sin beskrivelse af det ondes transparens i en verden, hvor modsætningerne mellem godt og ondt ikke længere giver mening.

Jean Baudrillard (f. 1929) sætter den tomme forbrugskultur i de nutidige vestlige samfund i hovedværket *L'échange symbolique et la mort* i skarp kontrast til tidligere tiders lukkede traditionelle samfund, der var prægede af stærke symbolske strukturer baseret på mytens evige genkomst, skæbne og en integration af liv, død og ondskab i en kosmologisk symbolsk enhed (Baudrillard, 1976). Denne analyse har karakter af en dødsmetafysik, hvor det hævdes, at dødens intethed er det eneste, der ligger bag kulturens tegnsystemer. Den vestlige kultur er i dette perspektiv præget af en tom nihilisme, hvor forbrugssamfundets materialisme har taget over fra de symbolske relationer. Her er også tale om en udsondring af de negative sider, hvor koder og simulationer fremstår som faste strukturer.

Samtidig viser Baudrillard, hvorledes døden hele tiden manifesterer sig bagved i symbolske strukturer, som man forsøger at fortrænge. Det symbolske bryder med udvekslingslogikkens immanens. Det symbolske er det radikalt andet i forhold til forbrugsekonomiens udveksling (Baudrillard, 1976). Seksualitetens nydelsesprincip involverer sin modsætning, nemlig

dødsdriften, og den genetiske menneskebeskrivelse forudsætter også sin egen opløsning. Bag ved objekternes ideale tingsliggjorte strukturer lurer dødens ubestemthed. Døden er kodens ubestemthed i udvekslingens logik, og den kan, selv i de mest perfekte virtuelle systemer, ikke undgås. Dette vises ved konkrete analyser af arbejdet, moden, kroppen og poetikken.

Baudrillard giver i *La transparence du mal* en karakteristik af den postmoderne tid som en verden efter orgiet (Baudrillard, 1990). Den æstetiske postmodernitet opererer ikke længere med modernitetens tunge modsætninger mellem sandt-falsk, godt-ondt, grimt-skønt, mand-kvinde osv. Vi lever i en tom kultur, der er kendetegnet af en uendelig henvisningsrække af overfladiske tegn, der ikke refererer til noget andet end sig selv. Henvisningsrækken mellem tegnene er immanent lukket på en måde, der gør, at kulturen afviser alle negative komponenter, der lukkes ude fra systemet. Når Baudrillard taler om den transparente (gennemsigtige) virkelighed, så mener han, at vi lever i et samfund, hvor der ikke længere er noget gådefuldt bagvedliggende, som vi skal finde frem til. Vi er kommet ind til benet af virkeligheden. Dette illustreres af samfundets forhold til den seksuelle nøgenhed. Alt er afdækket og afdækkede kønsorganer er kun interessante som pornografiske billeder, der dog er så virtuelle, at man kan sige, at obsceniteten er trådt i stedet for virkeligheden.

Således giver det ifølge Baudrillard ikke længere mening at henvise til menneskets natur, eftersom vores kroppe er blandet med maskiner og proteser og defineres ud fra æstetiske tegn-relationer, der forholder sig immanent til hinanden uden at være baseret på en bagvedliggende essens. Subjektet forsøger ikke længere at finde sig selv ved at overskride sig selv, men det er blevet til et »fraktalt jeg«, der viser sig i en mangfoldighed af fragmenterede »jeg'er«, bl.a. gennem æstetisk og teknisk perfektion af kroppen (Baudrillard, 1990).

Alle modernitetens dualistiske genrer og kategorier bliver langsomt opløst. Det giver fx ikke længere mening at tale om den seksuelle forskel, når enhver kvinde kan klæde sig ud som mand, og mænd og kvinder kan få kønsskifteoperationer. Vi lever snarere i en Xerox-kopikultur, hvor der ikke længere findes originaler, og alle kan skabe sig selv efter deres egne æstetiske behov. Ligeledes er kommunikation og samtale blevet uden dybdeindhold, og mangfoldigheden af de transpolitiske, transseksuelle og transæstetiske former har overtaget kulturen.

Baudrillards diagnose af det postmoderne samfund får en mareridtsagtig karakter, når han hævder, at vi i vores kultur er langt ude over oplysningstidens forestilling om det radikalt onde som baseret på menneskelige subjektive intentioner. At vi har overskredet en almindelig modsætning mellem godt og ondt betyder, at vi har meget sværere ved at skelne mellem dem.

Vi betvivler koncentrationslejrenes eksistens, og i mødet med mediernes vedvarende, overfladiske, selviscenesættende larm bliver vi indifferente over for de største blodsudgydelser, som vi hører om i tv og radio, fx

Rwanda og Kosovo. Problemet er imidlertid, at vi i en tid, hvor der ikke længere eksisterer absolutte sandheder, og hvor de dialektiske modsætninger og forskellen mellem det samme og det andet, er opløst, alligevel ikke kan holde det onde nede. Det ondes princip er en forbandet rest.

På trods af fremhævelsen af opløsningen af almindelige moralske forestillinger om skyld og ansvar fastholder Baudrillard sit kritiske perspektiv og forstår det onde som noget absolut. Det er dog en pointe, at det er væsentligt mere ubestemmeligt at få fat på i et system af lukkede tegnrelationer, der har ekskluderet enhver form for negativitet.

Det onde må derfor forstås som en patologi i systemets kodning, der kan resultere i anomali og metastase. Det onde kommer således tilbage midt i det godes enhed med fornyet styrke som uforklarlige hændelser, en slags skæbne, der uforudsigeligt bryder logikken i samfundets systemer. Der forekommer brud og terror i alle typer af informationssystemer, og vi bliver ude af stand til at kontrollere virkeligheden.

Terror, krig og vold i postmoderne medier illustrerer dette. Ofte er det onde umuligt at forstå og det er svært at finde motiver til fx terroristiske handlinger. Men i modsætning til tidligere tiders politiske og moralske reaktion på anomali æstetiserer de nye kodningssystemer anomalien og forsøger at inkorporere den i systemet. Forholdet til samfundets undergang og apokalypse håndteres ikke moralsk, men gøres til en sensation eller et æstetisk fænomen i det virtuelle tegnsystem.

Baudrillard har i denne forbindelse forsøgt at tolke terrorangrebet mod World Trade Center den 11. september 2001 i et postmodernistisk perspektiv. Mens han tidligere havde hævdet, at begivenhedernes tid var forbi, at der ikke længere fandtes historiske forandringer, påstår han i *L'esprit du terrorisme* fra 2002, at terroraktionen var udtryk for begivenhedens rene form eller alle »begivenheders moder«. Dermed menes, at terrorismen er globaliseringens og magtsystemets skygge, og at Twin Towers' sammenbrud var et stærkt symbolsk chok mod den vestlige civilisations tro på absolut almagt. Terrorismen var en computervirus i et ellers perfekt økonomisk og politisk system (Baudrillard, 2002: 16). Terroraktionen viser, hvorledes selv den stærkeste etablering af det godes hegemoni i form af de vestlige demokratier modsvares af et andet, der her symboliseres af terroristernes symbolske krig, der samtidig gør Vestens kamp mod terror til en hellig forening mod det onde.

Terrorismen er udtryk for, at intet kan etableres som absolut hegemoni. Hvis det omvendt ikke var den vestlige kapitalisme, men Islam, der havde fået den dominerende plads i verden, ville terrorismen have vist sig som Islams andet og dermed bekriget dette verdensherredømme. Selvom Baudrillard er enig i, at terrorismen var umoralsk og forkastelig, foretrækker han at analysere den som et postmoderne fænomen, der problematiserer oplysningsfilosofiens tro på evig fremdrift inden for videnskab, teknik og demokrati. Terrorismen viser, at det gode aldrig helt kan eliminere det on-

de, der altid vil være tilbage som en forbandet rest, der melder sig i fuld styrke, så snart man tror, at man har fået bugt med det.

Baudrillards postmodernisme adskiller sig således fra Glucksmanns analyse af nihilismen ved at hævde, at godt og ondt er absolutte størrelser, der ikke kan borttænkes. Terrorismen udtrykker det ondes symbolik, der melder sig, når man ellers troede, at man endelig var kommet fri af det onde. Der er tale om en offerlogik, hvor det ondes symbolik gør sig gældende i terrorismen på et tidspunkt efter den kolde krigs endeligt, hvor alle troede, at vi levede efter historiens afslutning, hvor man var enige om de vestlige økonomiske værdiers perfektion. Ved at sætte deres eget liv på spil indstifter terroristerne et radikalt opgør med den vestlige rationalitet. Ved at henvise til deres tro på, at de vil dø en heldedød og komme i paradys, problematiserer Baudrillard André Glucksmanns argumentation i *Dostoïvski à Manhattan* for, at terroristerne er nihilister, og at de skal opfattes som nietzschanere, der ofrer deres liv for intet.

Der er samtidig tale om det absolut modsatte af en almindelig rationel anerkendelseslogik, eftersom terroristernes vold først og fremmest er symbolsk vold, der får en uvirkelig status, når den spiller på de fiktioner, som vesten selv har skabt, når man i årtier har set film om bioterrorisme og katastrofer på Manhattan. Denne symbolske uvirkelighed gør den 11. september til en mytisk ikke-begivenhed, en fiktiv andethed, der leger med selve grundlaget for den vestlige rationalitet og civilisation.

Konklusion

I denne artikel har jeg som alternativ til den traditionelle rationalisering af det onde som udtryk for Guds plan eller en intentionel dæmonisk ond vilje, præsenteret nogle alternative opfattelser, der forklarer det onde som: 1) En dum og banal tankeløs handling. 2) Et valg af det gode og det onde i en konkret situation. 3) En nihilistisk leg uden forestillinger om godt og ondt eller et postmoderne opgør med vesterlandsk rationalitet.

Disse forskellige opfattelser udtrykker en kritik af en forestilling om det gode og det onde som absolutte kræfter i universet. Der er, som vi har set, tale om radikale opgør med traditionelle forsøg på at forklare det onde som en rationel og meningsfuld del af verden. Efter det 20. århundredes meningsløse totalitarisme og terrorisme giver det ikke længere mening at opfatte det onde som en værdi i sig selv, der, selvom det er ondt, alligevel kan bidrage til det gode eller til fremdrift i verden.

De nyere positioner i kontinental filosofi er som vist alle kritiske over for mere eller mindre afklarede forsøg på at retfærdiggøre det onde. Mens Arendt og Sartre åbner mere eller mindre for en humanistisk generøsitet som det etiske grundlag for et opgør med ondskaben, synes den nihilistiske og postmodernistiske opfattelse af det onde hos Glucksmann og Bau-

drillard også at stille spørgsmålstegn ved humanismens muligheder for at komme ondskaften til livs. Heraf kan vi lære, at humanismen bør tematisere sine egne forudsætninger for ikke tragisk at ende i den situation, som den vil undgå.

LITTERATUR

- ARENDT, H. (1951): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Co., 1964.
- ARENDT, H. (1964): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books, 1992.
- BAUDRILLARD, J. (1990): *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris: Galilée.
- BAUDRILLARD, J. (1976): *L'Echange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- BAUDRILLARD, J. (2002): *L'esprit du terrorisme*. Paris: Galilée.
- FINKIELKRAUT, A. (1996): *L'Humanité perdue*. Paris: Gallimard.
- GLUCKSMANN, A. (2002): *Dostoïevski à Manhattan*. Paris: Robert Laffont.
- JONAS, H. (1984): »Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme« in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1994.
- LAUSTSEN, C.B. & RENDTORFF, J.D. (red.) (2002): *Ondskabens banalitet. Om Hannah Arendts »Eichmann i Jerusalem«*. København: Museum Tusculanums forlag.
- RENTORFF, J.D. (1994): »Qui perd gagne, en eksistentielistisk meditation over det ondes problem«. *Slagmark*, nr. 23. Temanummer om Sartre.
- RENTORFF, J.D. (1998): *Jean-Paul Sartres filosofi*. København: Hans Reitzels forlag.
- SARTRE, J.P. (1946): *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel. Dansk udgave: *Eksistentielisme er en humanisme*. København: Hans Reitzel, 2002.
- SARTRE, J.P. (1951): *Le Diable et le bon Dieu*. Paris: Gallimard. Dansk udgave: *Djævelen og den gode Gud*. København 1984.